

※「間與勢：朱利安對中國思想的詮釋」專輯（上）※

從間距到共通

朱利安* 著 卓立** 譯

從事哲學，就是打開間距

打開間距，不僅是離開、脫離、為自己打開一個後撤餘地、放棄談話的約定俗成和共同主題，甚至進入異議活動。打開間距也是在別處開闢道路，去不再有路標之地冒險，那地方變得不確定了，那兒眾所熟知的均衡光線不再像從前一樣地穿入。我們能按照總存在的幼稚夢想，從這個後撤、從這種後退去期待看到別的事物，或者至少以不同的方式去觀察嗎？能確定的是，我們將在那兒面臨此後再也無法避免的孤獨。這不是附加的孤獨，多少帶點軼聞性；該孤獨是原則性的、宿命的、具有建構性的，執著於有一天開始用思想並且在思想裏脫離自己 (*se dissocier, par et dans la pensée*)，而這將永不抹滅的。我們也許甚至因這個間距而開始使自己變得難以理解 (*inaudible*)¹；我們之後是否該很努力地重新接近一般的語言，以便與約定俗成的用語重新連接，期待再次被人們聽見：就是說，用如此多的善意行動，為了叫人們相信我們已經洗掉了某種怪異性。

那是每一條思想之路的實況，甚至是命運嗎 (*le factum et même le fatum*)？或者那只適用於哲學？確定的是，哲學將它作為它的第一姿態，把它豎立為哲學的入室之門；哲學於其中汲取它決定的動機。此處是它的門檻。帕梅尼德 (*Parménide*) 乃哲學之父，不管如何，他是第一位被人們視為「父親」以便隨後「弑父」而離開

* 朱利安 (*François Jullien*)，巴黎狄德羅大學特級教授、巴黎人文之家基金會世界研究學院他者性講座教授。

** 卓立，法蘭西學院漢學研究所圖書館書目與期刊部主任。

¹ *Inaudible*，表示「難以聽見的」，因此是「難以理解的」。本文所有註解均為譯者所加，下文不一一標明。

之人，這位哲學之父有意地將「離開常道」²作為起點條件和抵達之路 (*condition de départ et voie d'accès*)。那條被探尋的道路，人們於其上探險的道路，那條「正直與公義」之路，他已經預見它是「遠離人們」，「在所開闢的路徑之外」（希臘文：*ap' anthrōpon ektos patou*）。這個說法因其雙重性而顯得重要：它說我們必須脫離其他的人，必須走出共同的成規、走出已經闢出的「道路」(*patos*)。只有離開「意見／輿論」（“opinions”, *doxai*）這個不可靠的場域，才可能自我提升到「真理不動搖的核心」。或者可能必須回溯到哲學所來自的間距之系譜學的更上游之處？第一位哲學家也許是尤利西斯，《奧德賽》(*Odyssée*)³裏的尤利西斯，他在漂流期間，從一個不知名的地方流蕩到另一個不知名的地方，在「回家」（“rentrer”）之前，從間距到間距不停奔跑著。他甚至離開他的旅伴們的圈子，但仍然留在他們的附近：他囑咐同伴們要塞住他們的耳朵，可他卻要求他們把他赤裸地綁在船桅上，讓他獨自——他只願（只能）獨自一人——面對危險的啟示。

與我們所源出的語言和文化之間打開間距，此刻此地，在這個環境裏，在這個情況裏，我們才開始打開眼睛、開始發現、開始學習、開始接受培養成為「主體」（“sujet”）；總而言之，深思熟慮之後——或者策略性地——選擇打開那樣的間距（譬如我從歐洲到中國的過程當中所做的），只不過以新的方式並且強化條件來重申哲學的第一姿態，因此其後果真的沒有任何軼聞性的或「異國情調的」。這是順著尤利西斯的足跡走，但是有系統地通過該間距來開展可能性和雄心壯志。這事實上乃走出歐洲哲學歷史，一下子將自己抽離出它的爭論和觀念，切斷跟它的血源關係。然而，我們在歐洲從事哲學工作的時候，因受到語言的承載，難道不總是從回溯到「命題的歷史」（*l'histoire de la question*）之上游而開始的嗎？這種切斷不僅首先與重大的哲學元素斷絕關係，諸如「存有」、「神」、「真理」、「自由」等等的，甚且更根本性地與建構論述那些哲學元素的語彙斷絕關係，我們頓然發現那是從印歐語系萃取出來的。通過中國這個他方以與歐洲哲學之間打開間距——該「他方」（*ailleurs*）既是語言上的他方，也是長久期間歷史上的他方（中國與歐洲位於龐大大陸的兩端，花了很長的時間才相遇，至少在思想方面）——這是與那

² “le pose expressément comme condition de départ et voie d'accès”，此處的“le”指上文中所說的「離開平常的用語和道路，到沒有路標的地方去探險」，就是“s'écarter”；譯作「離開常道」。

³ 《奧德賽》是古希臘最重要的兩部史詩之一，相傳是荷馬約於西元前八世紀末所作。故事主要敘述希臘英雄尤利西斯在特洛伊陷落後返鄉的旅程。

些在歐洲已經被思索過的並且已經沉澱為思維底蘊，因而不再被思考的事物之間打開間距：那些被融入整合並且被信任的事物，人們忘了它們被隱埋的選擇與成見，不管之後哲學提出了什麼樣的質疑，它們最終成為「理所當然 / 不明自喻」(de l'“évidence”)，人們於是不再思考它們：人們不再想要思考它們 (qu'on ne pense plus à penser)。

如果我說這個（經由中國而做出的）間距選擇只不過為哲學固有的姿態增添一個範例，這正是因為該哲學姿態本身就適用於各個方面和各個層次。它甚至是在哲學歷史內部裏起作用並且使哲學更新的動因：每一位哲學家，只要他脫離前人，或者更準確地說，只要他在他與前人之間打開間距，他就能成為真正的哲學家。甚至，該哲學姿態豈不已經適用於自己面對自己上面嗎？因為從事哲學工作，就是毫不留情地尋找與自己的思想之間打開間距，脫離我們已經想過的，以便在將成為我們的思想裏面進展。是故，這個間距工作跟任何的原創性無關，它是以出發姿態立足於將來的結果的上游，作為關鍵性的操作，進行反駁；每一種哲學乃通過該操作來表現，或通過它來自我解放，它也用哲學來宣傳。根據名言：每一位哲學家對其前人「說不」，或是根據某些人（譬如，傅柯 [Michel Foucault, 1926-1984]，德勒茲 [Gilles Deleuze, 1925-1995]）反覆重述的：從事哲學工作乃「以不同的方式思考」(“penser autrement”)，這些表現只是「與前人之間打開間距」造成的結果。

因此，如果從事哲學工作乃是每一次引進一個斷裂、一個距離，引起一種脫離效果，發出異議，這是因為間距經由挖深（它自我挖得越深）而打開一條觸及未思的新途徑 (*ouvre un nouvel accès à l'impensé*)。然而，我如果強調哲學的第一姿態，這也是因為我質疑它今天是否處於危險之中，或者它可能過時了？今天，人們不停地宣告，幸好有互聯網 (Internet)⁴ 所提供的便利，展開它那全方位的網路，每一個人可在「當下時刻」⁵ 與所有的人連線；也因為資料可無限地拷貝，人的思考能力從此之後變成集體性的，以至於我們「一起」思索，不再「各自為政」。今天，甚至在（涵蓋不了哲學的）「人文科學」研究裏，人們不斷地重複說，所有的研究工作只能以團隊的力量完成——這是唯一被批准 / 被認為有效的研究方式 (*seule validée*)，並且定罪單獨工作的研究員形象（這可是一種脫離團體的思想）；我於是

⁴ 也譯作「英特網」。

⁵ En “temps réel”，表示在「真實的時間」裏；此處為了順句子而譯作「當下時刻」。

自問：該研究者形象只是被包容而已嗎？然而我們當今的主題 (*thème ambiant*)，已經被反覆重述得叫人疲乏了，那是強烈反對「獨一思想」(“*la pensée unique*”)……但是如果我們不懂得離開那種「獨一思想」，我們又如何能與它保持距離，如何能做出後撤、拋棄已被建立的命題而脫離它呢？或者積極地說，如果我們不會開關、不會嘗試一條路況不明而且共通的光線射不進去的道路呢？如果我們不再會於某夜裏單獨出走（斷開連線），面臨孤獨，孤身在未知之處 (*on ne sait où*)——這就是“*s’écarter*”的本義。

不可知的「熟知」⁶

可我們如何更一般性地命名那個哲學每一次要脫離的以便找到一個新出發的事物？既然思想一開始就在哲學裏漸漸萎縮了，哲學必須脫離什麼呢？我們可以繼黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) 和尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900) 之後（他們兩人都處理了該問題），把哲學必須脫離的事物稱作「熟知」(le “*bien connu*”)。因為我們必須脫掉後面這個幻想：尼采說，身旁的、熟知的事物肯定讓我們覺得是最容易觸及的事物，可那個太熟悉的事物只不過反映了我們所有的那些固定信仰和心理習慣。「他們所謂的熟悉的事物」，乃是「習慣」，然而這個習慣正是最難認識的，也就是說，很難被看作是一個問題：不被視為一個未知的、遙遠的外在的事物，必須去發現它而不是信賴它。或者，如黑格爾在他的《現象學》的序言裏所說的，熟知的事物正是「因為熟知而不可知」(*weil es bekannt ist, nicht erkannt*)。說實在的，它甚至沒被「認出」(“*reconnu*”, *er-kannt*)。它讓我們一開始就以為我們熟悉的事物而感到安全，我們難道不開始思考：熟悉的事物那兒是有可思的。此外，我們只把熟知的事物看作能協助我們走得更遠的憑靠，我們就快速地越過它。

那不僅說（這不過是平凡的智慧），必須對那些不再讓我們驚訝的事物——又稱作熟悉的事物——感到訝異。可是每一種思想，被種植的同時（甚至因為被種植了）就不躍動了 (*se désactive*)；它陷入它所建立的事物裏，或說它被它所建立的事

⁶ Le “*bien connu*” *inconnu*, le “*bien connu*” 就是中文裏常說的「耳熟能詳」，此處「熟知」似乎更合適。

物困住：那些變成了我們的意念⁷的事物，黑格爾說，理性以為與思想已經完成那些意念。更糟糕的是，理性也不具懷疑地以為能夠把它們做成思考工具。也就是說，理性用那些「立即」強加給思考的事物，作為共通的範疇，可它並不懷疑它們是它的未思。黑格爾從這些共通的範疇清單開始，把它們當作固定了的詞彙使用，譬如，「主體」——「客體」、「神」、「自然」、面對「感性」的「知性」等等的，歐洲思想自此之後就繞著那些詞彙轉來轉去，但是就如人們也說的「原地打轉」(“tourner en rond”)，所以有點兒無濟於事。哲學論述可以在那些詞彙之間盡興地來來去去的，可它無法移動它們。這些哲學詞彙已經變成思辨必要的支架：思辨的「動作／運動」(“mouvement”)穿梭於支架之間，但是不再震撼那些支架了，它只在它們的「表面上」(à leur “surface”, *Oberfläche*)展開；每一種論述因為沒有足夠的距離以質疑那些詞彙，就每一次都以為自己甚至核證了它的意念與那些不可知的熟知詞彙是等同的。

有關這個變成不可搖動的「不可知的熟知」(ce bien-connu-inconnu)，既然我據以思考，我如何冀望捕捉到它呢？如果說歐洲思想根本上被那些詞彙角落(*marquée au coin de ces termes*)框圈起來——「詞彙」(“termes”)也可表示「停止／車站停站」(*arrêt*)，我們能找到哪一個切入點，或說哪一種狡計以便開始「鬆動」(*s’en décoincer*)被卡住之處呢？去到中國，在那兒找到一個思想的他方，而那是一種跟「我們歐洲思想」同樣發達的思想，而我們不會懷疑這兩種思想之間互有影響或感染；那是一個不源於西方字母組合系統的「他方」，它的文字呼應了另一種可能性，那是表意字，而不再是拼音字；那是一個沒說「存有」的他方，因此也沒建構存有「命題」；它沒必要提問(證明)「神」是否存在，所以雖然它並不是不知道神明(*le divin*)，它卻「跟神無關／沒瓜葛」(*n’ait pas eu “affaire à Dieu”*)；它也沒有把「真理」當作思辨的賭注和準則；它沒發展一種「主體」思維，主體的首要屬性是「自由」。這就是我所採取的策略，試圖在我與「不可知的熟知」之間打開間距。因而探問：在「存有」、「神」、「真理」、「自由」等等的眾多「支架」之間有什麼關係？它們支撐著什麼樣的建築？我們的思想甚至棲於什麼招牌／旗標之下？

⁷ “représentation” 一般被譯作「再現」或「複現」；然而，作者認為那其實是人的意念之呈現，不是某一個事物的重現或再現；因此建議譯作「意念」。

間距 VS. 差異⁸

為了靠近上述的問題，必須首先做出一個原則性的分辨，不這麼做的話，所從事的工作將不見效——我們猜想得到，我們所從事的這件事很快就撞到那些拒絕移動他們的思維裏的「熟知」的人們的感覺和絕望呼叫。人們在中國思想和歐洲思想之間一般所引用的差異觀念是否確實足夠呢？差異觀念因其所強加的視角，儘管它到處為人所用，豈不是一開始就背叛了我開篇之際所提出的「出奇」策略 (*la stratégie oblique*)？我如果談到「打開間距」(“*s’écarter*”)，這是因為間距 (*écart*) 不是差異 (*différence*)。我先說明在間距與差異之間有什麼「差別」。接下來，我將使它們之間的「間距」發揮作用。我們就這麼說吧，即使它們之間有一個共通點，即「分開」(*séparation*)，差異「標出一種分辨」(*marque une distinction*)，而間距「打開一個距離」(*ouvre une distance*)。自此之後，差異是分類性的 (*classificatrice*，用相似與差異進行操作)，同時又是鑒定性的 (*identificatrice*)：根據亞里斯多德的說法，「從差異到差異」，一直到最終的差異，才抵達事物的本質 (界定)。面對差異，間距乃是一種非鑒定性的而是愛探險的形象 (*une figure exploratrice*)，我會說「探索性的」形象 (*heuristique*)：此刻，問題就不再是「什麼是」(“*qu’est-ce qu’est*”) 該事物 (因它的不同及獨特性)，而是超越了規範的間距可展開到「什麼地步」(“*jusqu’où*”)？之後，間距不是一個分類性的形象 (像差異那般地分類歸位，作為類型學的工具)，我會說，間距反而是一個打擾歸位 (*dérangement*) 的形象 (好比人們關於語言或行為所說的：「作出距離」，“*faire un écart*”)。就這種含義而言，間距的反義詞是「所期待的」、「平凡的」、「約定俗成的」；或者，我們此後可以說間距的反義詞是「熟知的」。

我們可以歸納如後：差異通過分析描寫 (*description*) 為人服務 (古希臘人早已如此做：*diairesis tôn eidôn*)，間距則進行勘察 (*prospection*)：間距策劃——「探察」——其他的途徑可開關到什麼地步；差異是界定性的 (因此標出它的終點)，間距是要探險開採的。我們將從這些不同的操作方式看出我們能取得的利益。差異因它在多項當中分辨出一個相近類別，它能提供的利益乃是用該特點界定一個特徵；而間距因顯出的距離所提供的利益則是，在它所拉開的事物之間製造張力。然

⁸ *Différence*，作者認為譯作「分異」更合宜，然而譯者仍沿用了「差異」。

而，「製造張力」（「造勢」）意謂什麼？就差異而言，一旦不同之處被識別出來，不同的兩端自我滿足，平凡地留在各自的位置上，自閉於各自的特點裏；間距則使被打開間距的雙方因其間的距離而互相敞開：於是，與其每一端關在自己的裏面——就如差異所做的，每一端在自己裏面找到本質，倒不如每一端「較之於」（*se mesurant à*）另一端，容我大膽地說，每一端依賴另一端，間距因此更令人賞識。我們對間距的領會乃是一方藉由（*par*）另一方，視其而定（*en fonction de lui*）；「藉由」是動態的。

我們從此會明白為何差異的命運連結於某種身分認同思維（*une pensée de l'identité*）。它其實雙重地出於該認同思維：在它的出發點，它預設一種共通性（被如此識別的共通性），差異便標示了該共通性的某一個特點；而在差異的目標或終點，它會隔離出一個界定該事物本質的身分認同，換句話說，該事物的定義。這種自此之後被作為初始（*comme initiale*）的差異，並且一段時間以來，語言的最低限度論——即使差異不再與相似組成一對（我們都知道，語言學對相似這個詞不再進行任何探究）——使得差異的界定仍然由鑒別（*identification*）承載著（雖然那是有根有據的並且是合法的）。因為某個成分只以差異的名義存在著，或者它只通過差異的建立才發出其特性——而不再像形而上學與之相反的古典做法⁹，我們必須承認，在這種系統或組織當中，從一開始（拉丁文：*ab initio*），差異的關係總是具有標示特徵的作用，因此它的目的只是「認知」（*connaissance*）。面對該情況，間距讓人走出那種識別角度：間距突顯出我（超越身分認同而）稱之為「孕育力」（*“fécondité”*）；這個孕育力拋棄認知觀點而強調資源。

間距所發現的孕育力事實上是雙重的。首先，間距的兩邊伸向對方，與其各自關閉自守，它們倒是互相關注；它們彼此發現而發揮作用：在它們裏面不去尋找本質，它們只用面對面來掀露出對方的真面貌。換句話說，如果說間距發揮作用，或者說間距具有操作性，間距乃在這個距離當中突顯出雙方的真面貌，並且不讓它們再次自我關閉：間距打開「之間」，這之間使間距所分開的事物之間產生張力。所以說，間距並非分析性的——而差異是分析性的，間距倒是經由挖深（它也自我更挖深）而作為強化性的（*intensif*）；差異建立一種關係，但是由於它所建立的兩端獨自走各自的道路，差異就不認識「之間」這個產生強化作用的發電器（*cet entre*

⁹ 請參考，譬如亞里斯多德的做法。

générateur d'intensité)。此外，間距還清理出一些可能性，我們很驚訝地詢問這些可能性能發展到什麼地步：它們超越了人們之前所設想的，甚至超越了人們所能想像的。它們讓我們脫離那些被固定的路標，因此打破了已知的和約定俗成的枷鎖，使「熟知」陷入尷尬之中。它們迫使已經開拓的和已經識別的事物的界限往後退，它們因可勘察的資源而使能力更寬廣。這是因為間距所打開的兩方於此發現了面臨邊界——也許是一種解放，換句話說，發現了一趟探險。

我們於是理解到間距之所以不同於差異，並非由於它們的目標不同，而是因為它們所投入的視角不同，我甚至說，由於它們的倫理不同：差異於其界定過程裏要求「謹慎」；間距在它的發展——開採過程裏要求「大膽」。差異被細察 (*se scrute*)，間距被深探 (*se sonde*)——此刻，我在說明它們之間的不同之後，還要使它們之間的間距發揮作用。我也可以在比較目標之下以差異之名分析某一個特殊點，我隨後將用該點作為界定歸類的標準；如同我也可以以間距之名來突出上述的那個特點（可「特點」，“*trait*”，又令人討厭地落入分辨描寫那一邊），以便構想間距打開了什麼分岔 (*embranchement*)，隨後又偵查那兒有什麼可能性，讓我們可以從中取得某種功效。不管是前者（差異）或是後者（間距），可關乎同一件「事情」：譬如，歐語有動詞變化，可中文沒有動詞變化；從差異的角度，我觀察到歐語裏一個分別——鑒定的特點 (*un caractère discriminant-identifiant*)，它容許我們描寫並分派有系統的語言現象，之後按系譜來編排種種語言。從間距的角度，我觀察到某種可能性，我不停地在被拉開的可能性之對面，並且在思維的構思——表達裏，估量從它而出的資源：由於這種思維的構思——表達，我看到中國詩詞能持久地留在無窮的過程性的時間裏，不需要突顯出主體 / 主詞，而是強調所言之物的關聯性等等。

是故，讓我們學習質疑同義詞 (*synonymes*)，譬如間距和差異，以便觀察我們的思維如何因其所採取的角度而做出不同的取向，以至於我們最終不得不把它們對立起來而將它們翻轉成反義詞 (*antonymes*)。譬如，我們可回頭來解讀「惡」(“*mal*”)與「反面性」(“*néгатif*”)，我過去曾經下了工夫處理它們¹⁰，我們都知道它們一般說來表示同一事物（痛苦、死亡等等）：然而我們記起神正論，仍舊看到，惡乃從（某一

¹⁰ 請參考《畫中影：惡或反面性》(*L'Ombre au tableau. Du mal ou du négatif* [Paris: Seuil, 2004])，本書的中文翻譯正由卓立執行。

個主體的)內在性角度去看待該事物；可是反面性與之相反地從(萬物進展之道的)功能性角度去看待該事物。之後，惡形成哲思概念，從(個人命運的)獨特性角度、從(惡與善互鬥的)排他性角度、從(指著糾纏人的「為什麼」的)悲劇敘事角度去看待該事物，因而最終造成抗議(譬如，反抗的約伯 [Job] 發出的抱怨)¹¹。而反面性的概念乃從(整體的和諧的)整體性、從(必須有所有的成分才能建造一個世界的)整合性、從(解釋這個「全部」的構造成分是「如何」組合的)邏輯「描述」角度去看待該事物，因而最終導致斯多葛式的接受(亦即理解到雙方必須要有對方才能成立)等等。此刻，我們就端看從哪一個視角來做出選擇，我們可以在救恩(聖人)裏找到脫離惡的出路，或者可以因「善解人意」而抵達有智慧的境界。然而，此處的「視角」指的是工具，人們所生產的工具，它不作相對化，但在暗地裏操作：關於同一件事物，按照我們使用它們當中的哪一個，我們的生活將因此落入這一邊或那一邊。

間距和差異的不同視角也作如是觀：差異用界定形成地平線/視限，停在界定的最終差異上面；間距卻用使它發揮作用的張力，開向無窮的可能性。回到哲學的歷史，我不再問亞里斯多德的思想在何處與柏拉圖的思想不同，這個角度只羅列相異點，事先就不具有生產力；我會問，亞里斯多德的思想在何處與柏拉圖的思想打開了間距，因而通過這種永不枯竭的異議姿態，發現一條觸及未思的新途徑。如果說間距和差異這兩種工具都是合法的，各有其用途，這是因為差異因其鑒定識別而用於認知(*connaître*)；間距則超越了身分識別而用於思考(*penser*)。說我們用差異來認知，但我們用間距來思考，這也在考核著這兩種理性活動，前者在邏輯上是及物的(*transitive*)，預設了一個接受動作的客體；後者因其天生的不及物性(亦即我「思」，*cogito*，的不及物性)而拆解了該客體的藩籬，因此維持思考的前進能力。又或者說，如果差異是科學的一項工具(我們在語言學裏看到它，我們在人類學裏證明它)，哲學則必定用間距來進行，以便將可思的邊界推得更遠，這乃通過與已經被思考過的事物之間打開間距。

¹¹ 《舊約聖經》裏的約伯是義人，神取去他的資產和健康，以試探他對神的信心。雖然約伯曾經遭受友人的質詢而抱怨過神(既然他是敬畏神的義人，為何神容許災難發生在他身上呢?)，約伯最終還是相信神有其美意。神便因此加倍地祝福約伯。

捍衛文化孕育力，而不是捍衛身分認同

我希望已經對這個由間距所打開的間距說得夠清楚了；希望對間距概念所操作的打擾歸位也得出足夠的利益，以便人們理解為何我將用間距而不是差異來處理文化多元性，並且把它作為原則。這首先是因為差異的命運與身分認同相連，同與異乃是哲學上的一對老伴侶，此處，兩頭都會遇到阻礙。如果差異依託一種已知的類別而標示該類的某一種特性，我們就很難堪，因為說不出那種文化之間的差異所造成的——「即將來臨的」(“prochain”)——單一或共通的類別是什麼。我們稱之為「人」或「人性」嗎？那不過是華而不實之物，掩蓋不了任何實情，人們知道它們是可疑的。那麼，在文化差異的上游投射一個共通點，這些文化差異隨後便像扇子一般地從該點展開嗎？我們會因此不可避免地做出一個意識形態的建構，雖然那些文化差異沒有該建構就無法成立。或者，把那個共通點稱作「共同基底」(“fond commun”)，就如畢來德 (Jean François Billeter) 駁斥我的小冊子裏所說的(「當我們從共同基底出發的時候，差異就自己突顯出來……」)¹²，可這也是一種命名那個某某的天真做法，他無法繞過/避免該某某，因其自閉於差異裏而作繭自縛 (enferré)。

此外，當我們跟「元一」與「一元論」(l'Un premier et du monisme) 這個古老的意念(叫人安心的，因此反覆重現的，甚至令人顫慄的頑固意念)算帳的時候，不論從什麼層面來考慮，就毫無困難地看到：文化的本性乃同時是複數和單數的；或者，反面地說，必須拆解那個方便而不可磨滅的神話性意念，按照該意念，首先有某個文化的單一身分認同(une unité-identité culturelle)，它隨後因詛咒(巴別塔)或至少因複雜化(它的增殖)而多樣化(se diversifier)。語言的多樣性可資佐證，可這並不是巴別塔之後才發生的。我會說，文化的本性是，它在複數與單數之間的張力當中，或在間距當中開展；它陷在一種既是異質化也是同質化的雙向運動裏，它既被混合又被圈出，它既去除認同又重新認同，它既順從又抗拒；簡而言之，沒有異議文化就沒有主流文化等等。假如沒有那種多元因素所造成的張力使文化發揮作

¹² “Quand on part du fond commun, les différences apparaissent d’elles-mêmes . . .” (Jean François Billeter, *Contre François Jullien* [Paris: Allia, 2006], p. 82; 中譯本：畢來德著，周丹穎譯：《駁于連：目睹中國研究之怪現狀》[高雄：無境文化出版公司，2011年]，頁68)。這本中文翻譯的書名加上一個小標題：「目睹中國研究之怪現狀」，暗示該譯者對朱利安(以及法國漢學界)的批判。

用而持續地轉化的話，「文化」能從何處生成呢？

之後，就如我們不能把（共通的）文化認同放在差異的上游，我們也不能將該文化認同放在差異的下游（那是特殊的）：如果差異的本性乃要到達一種具有特點的身分認同 (*une identité caractéristique*) 而做出界定，這個界定甚至將背叛文化那不斷變化的性格（中文的「文化」就說得非常準確）。的確，一種不再變化的文化，因此讓人們可以用清晰的特點來界定的文化，是死的文化（猶如我們說一種死的語言），只在博物館裏找得到它的位子。是故，我們必須一勞永逸地去除我們能用差異去建造某些「身分認同」或某些文化「特徵」的想法。在這點上，杭廷頓 (*Samuel P. Huntington, 1927-2008*)¹³ 那本聞名論著讓我們看見，在這方面所導致的危害不僅是理論上的，還（首先）是政治上的。因為有關那些將文化列成表格的類型通例，我們總能找到例外，並且向來都是「例外」(*“exceptionnel”*)，與眾不同的（在框架之外的），因其獨特性而打開間距並且發揮作用，所以是最有意義的，最值得我們注意的。我們記得：從前歐洲人想在他們的憲法前言裏界定一種歐洲文化身分認同／特徵（歐洲是「基督教的」或是「無神論的」？等等），我們不得不（徹底）失敗了：因為正是宗教性和世俗性之間の間距以及它們之間的張力，才是歐洲深具意義之處，才是歐洲得以躍進的動因。那之後，歐洲人不得不放棄界定什麼是歐洲文化身分認同。於是，「製造」歐洲的企圖失敗了，該失敗只是合理的結果。

如果文化身分認同的想法是與差異緊密相連的死胡同，而且這是原則性的，包括「多元」文化身分認同的想法；人們現在經常舉出多元文化的觀念，以便避開死胡同的難題；即便如此，我仍然捍衛文化資源，就是不放棄或以為它們是被動的。人們以為只需要放棄「存有」的感染性說辭，因人們對它的反思和批判還不夠，況且「同」－「實質」(*“id”-“entité”*)¹⁴ 乃建立在存有之上，並且總是要求用穩定性 (*stabilité*，可文化的變化性正好反駁了穩定性) 和同質性 (*homogénéité*，根據某種「純」文化的神話觀) 來思考。換句話說，我們應當不再用差異（界定一種本質），而是用打開眾多資源の間距——亦即用孕育力——來思索。如是，我不捍衛一種法國文化或某種歐洲文化認同（因為這是從歸屬的角度看待事物，好似我擁

¹³ 杭廷頓，美國政治理論家，他最為人知的著作是《文明衝突論》，即朱利安此處所形容的「那本聞名論著」。

¹⁴ 作者此處分析一般用來表示「身分認同」的 *“identité”*。

有「我的」文化），我會捍衛法國或歐洲的文化孕育力（這些孕育力曾在法國和歐洲發展，並且向所有的人開放，我下文中將對此更進一步地說明），我在我的主體性建構過程當中從它們汲取了永不竭盡的益處；我因此更想要保管和發展它們（保管和發展這兩種動作是積極地並肩同行的），按照慣用說法，就是同時「捍衛」和「闡明」，我們必須抵抗由全球性的同一化所產生的吸納性的壓倒（*l'aplatissement résorbant*）。那麼最先從我們的身旁開始，首先在歐洲捍衛（闡明）多種語言的資源，它們的間距引人深思。

有一個不當地——暗地裏——提供給文化身分認同基座的事物，儘管我們看到它明顯的弱點，我想，或者我擔心，那就是人們把文化身分認同與心理認同原則混淆，文化身分認同便因這種混合而興盛。然而，如果說心理認同作為主體性塑造過程而有其合法性（譬如，孩子的成長當中，心理認同他的父親或某某偉大人物），文化身分認同卻濫用了這種合法性，因為它自閉於理當穩定而確認是持久的（「等同的」“*identitaire*”）集體歸屬裏，授權差異去認可它並且表現它的特徵。此外，與差異和身分認同對立的「間距與孕育力」的概念，使我們解脫了必須提問那個總叫人覺得懷疑的源頭問題，也就是「即將來臨的類型」（“*genre prochain*”）的問題，人們把它稱作「人性」（“*nature humaine*”）或「共同基底」（“*fond commun*”）；差異的論述很不幸地必須受該問題的纏繞才能建立。在我所呼籲的視角之下，唯一合宜的問題是，有關人在歷史的過程當中，從所有構成文化多樣性的間距出發，去自我發現和自我反思的方式：我曾經把它稱作「人之為人的自我反思」（*l'auto-réfléchissement de l'humain*），這是在個人繁增的探險當中及他的命運所歸屬的團體當中，領會「人之為人」的唯一實際的拓展——「人之為人」這個詞彙此處表示最根本的條件，但可無限開放的條件。

這是因為間距、資源、孕育力這些概念在「發展與開拓」這唯一的欄目裏撐托我們；它們不讓我們預設它們具有歸屬，它們也不宣稱自己是「奠基」於某種本體論裏。在上述的清除工作之後，「剩下的」唯一問題是，這些間距能打開、開關、開展到「什麼地步」而發現新的地平線並且突顯出新的可能性？那些來自間距的資源或孕育力能興盛到什麼地步？因為我們也可讓間距和探險的能力被吸納、萎縮，讓它們落入人們稱之為「獨一」思想的集體性整齊劃一和舒服當中——媒體對該現象所做的抱怨便足以證明。因為那些資源或孕育力，我們也可以失去它們、忽略它們，讓它們荒廢。證明：從前在法國還常見的「高雅」（“*élégance*”）是否永遠消失

了？不過，在此地被忽略的資源也可能在別處開展：譬如，今天最關心法語的人士很少是當地人。對我而言，很可貴的是，具有發明力的（將來性的）而發出孕育力的間距概念，因它不預設歸屬性，所以只在乎是否有功效的能力。這種資源的本性，我已說過，就是它「虛位待物」(disponible)¹⁵：誰啟動了該資源就能開發它；它有附著點但也「可外輸的」(“exportable”)。我所捍衛的「法國的」「歐洲的」孕育力（不同於價值觀，因為不關乎同意不同意的問題）乃是法國境外和歐洲域外的所有的人都可平等地擁有的；但是我們不能因此把它們看作是普世性的，如我們對我們的「價值觀」所要求的那樣。因為我們沒必要「宣揚」(“prôner”)¹⁶ 資源。

我們於是看到差異的文化論述被判面臨無法解決的難題；人們對所稱的「文化」「之間」(“inter”-“culturelle”)——但是刪去了強烈意義的「之間」(l’“entre” intensif)——的反思，就自囚於無果效的進退兩難之中。要嘛，人們把文化差異列於第二位，把文化身分認同（「人性」或「共同基底」）列為第一位；人們因此致命地落入膚淺的普世論 (universalisme facile) 裏，就是說，人們不懂隱蔽他們的種族中心論：人們因此錯過了文化多元性所提供的機會或資源，仍舊停留在他們出發時的範疇裏，他們將那些範疇好似理所當然地投射到其他的文化上面，所以沒有開始拆解那些範疇（或說「去框」「破界」）、沒有開始自我打擾 (se déranger)。要嘛，相反地，人們把文化差異列為第一位，隨後衍生出每一種特定的文化身分認同，好像這種文化身分認同具有單一性的特徵：此刻，我們就落入一種懶惰的相對論 (relativisme paresseux)，也就是「文化本位論」(“culturalisme”)。每一種文化就自閉於各自的「框圈」(bulle)¹⁷ 裏，形成各自的世界，它就被它（與其他的文化）的差異本質化了。上述的兩種立場在政治上都具有危險性。關於前面一點，第一種膚淺的普世論立場，只會產生亡靈般「軟弱無力的」文化之間的「對話 / 間談」(un dialogue interculturel “mou”)¹⁸，間談當中的「之間」(le dia du dialogue) 已被磨滅了、

¹⁵ Disponible 含義是「打開位置」，將已固定的位置範圍開放。「虛位待物」（或「虛以待物」）乃中國式（道家）的說法，希望讀者所理解的內容符合作者的意思。

¹⁶ Prôner 這個法文字也含有「說教」、「訓戒」的意思，因此原文可理解為「具有說教用意地宣揚資源」，好比「具有說教用意地宣揚價值觀」。

¹⁷ “bulle” 表示「泡」、「水泡」、「氣泡」、「連環畫中對話的框圈」、「醫學上使用的透明無菌罩」，隱含活動範圍的有限性和脆弱性。

¹⁸ 其實，「對話」無法表達希臘原文 “dia-logos”：間距—邏各斯；建議譯作「間談 / 間話」。

被繞過了或者被鈍化了；第二種懶惰的相對論則激化、硬化各種立場而使它們一開始就敵對起來（已宣告的抵觸衝突）：在這種情況之下，間談頂多還沒死亡，但是被假裝。此外，它們都沒有孕育力。在第一種膚淺的普世論立場，會面只不過是虛假的，因而不操作；在第二種懶惰的相對論，會面的可能性甚至都被撤除了。

因此雙邊都是死胡同。可實際上有「兩」邊，或者從一邊翻轉到另一邊豈不把我們維持在相同的靜態裏？因為，不論是屬於哪一種情形，我們並沒遇見「他者」，我們自身的意念絲毫未移動——什麼也沒發生。然而，那個困在它虛假的交迭之中的系統，我們無法打算鬆得開它的枷鎖；我們只能期待試圖用妥協來對它修訂。「間談」天天被修修補補的，卻一點也沒進展，什麼也沒生產，好比人們不停地指出：文化「對話／間談」仍然是角力關係的障眼物、是「善意」的藉口，或者是強勢國家的意願的化裝。我們不得不打破那些我們被差異閉於其中的舊模型，或者，我會說，我們不得不與它們打開間距。如果我們想給「文化間談」歷史性的契機，就必須理解它的本意，它那強烈的含義，重新找到組成該字的兩個成分所具有的能力：“dia”與“logos”，兩者之間的張力深具孕育力。“dia”表示「間距」，同時也可表示一條「路程」(parcours)；自希臘人已降，我們都明白，一場間談會因其中有間距涉入而更豐富精彩。“logos”就表示「可理解的」這個實際的共通。可此處的共通並非事先投射的，也非預設的，非實體化的，好比「人性」或「共同基底」那種原則上就致命地界定身分認同；此處的共通乃是建造「人之為人」的社群唯一可援引的憑據：就是說，「人之為人」的共通是可理解的（這是結果：因為每一種文化在其自身的原則之內都是可理解的）。自此之後，該共通是未完成的，但是通過文化間談，它是可開展的。

不比較，但反思

這是為何我不做比較。比較，乃是分辨相似和差異，根據「相同的」和「別的」來排列歸位，以參照另一個來描繪這一個的特徵，制定每一個個別的身分識別。眾文化之間，要嘛，我們強調相似，隨後就落入一種不明確的同化的便利裏，可這只會導致同言反覆——譬如，「每一個就在全部整體裏」(“tout est dans tout”)，「人就是人」(“l’homme est l’homme”)等等。要嘛，我們優先考慮差異，文化多元性就變成敵對的單位：人們說「中國」或「西方」，好像那是可能的抽象或偉大的主

體——這就是我剛才所稱的「形成多個世界觀」（“former des mondes”），簡直是理論上的惡魔（monstres théoriques）。

我不做比較，我做別的事情。我在中國思想和歐洲思想之間安排部署「面對面」，以至於一方通過間距在對方裏掀開了自己的真實面貌，雙方都這麼做（「中國思想」，我的意思只是，在中文裏思考的思想；「歐洲思想」，在歐洲語言裏思考的思想）。歷史上，在中國與歐洲相遇之前，沒有這樣的面對面，它有待建構。用間距，或「通過」（*via*）間距，這表示一旦我在它們之間識別出——偵察出——間距，並且使間距發揮作用，好比在哲學歷史裏，在兩位哲學家之間也是如此（哲學史就只由這種情形製造的），甚至在一種思維的內部也如此，這是思維據以思考的，然而那些間距都有同一性質嗎？在中國與歐洲這個例子裏，隨著這些思想所給予的外在性（我還沒說「他者性」），間距的性質能使在間距兩邊的雙方，於相遇之際，可以理解自己原先不知道的部分（就是我所稱的「掀開真實面貌」“*dévisager*”），勘察雙方的未思，而由此在思想裏找到新的出發點。為了繼續這場詞彙討論，我所謂的「未思」是，我據以思考而因此不思索的事物：那是我思想中埋藏的成見，被當作理所當然（又叫作「自明」“*lumière naturelle*”）而流傳著，因此是我無法思考的。但是，這未思不能被理解為只是負面的：因為該未思正是我可以思考的可能條件，雖然它同時也是我的思維的界限。它正是我的思想不思考它自己的部分（按此處“*de*”的雙重含義而言），可同時又是我的思想的孕育力的源頭，換句話說，它是我的思想的創造力的折疊／底蘊（*pli*）¹⁹。

間距的能力就是在思維裏打開退讓（*du recul*）²⁰，這退讓因距離會使我們發現——首先就是那「不可知的熟知」——因為它隱藏在未思當中。我宣告那是超越文化研究框架的一條通例（*une règle générale*）：間距的本性，它的孕育力，就是通過「去黏」（*désadhérence*）而容許在思維裏出現退讓，它同時改變視點並且引入一個移動（*bougé*）。然而，這間距只有遇到他者才實際地可能發生——這是為何「不同文化之間」（*l'interculturel*）在這點上對哲學有啟發性；換句話說，我們並不發明我們「離

¹⁹ 作者表示過，他用的“*pli*”並非借用於德勒茲的詞彙，因此也不是沿用德勒茲的定義。此處的“*pli*”表示暗藏在我們思維的層層折疊裏面的「理所當然」，那些我們據以思考的事物，因此是我們沒想過要加以思考的。本譯文為了保持原字的豐富性，採取直譯方式而譯作「折疊」。「底蘊」也是可能的譯詞，但失去了折疊的形象；這會阻礙翻譯“*plier*”和“*déplier*”。

²⁰ 也可譯作「後撤」，但因為這個字常用來翻譯“*retrait*”，所以此處用「退讓」。

鄉背井」(dépaysement)²¹的條件：我們只有學習另一種語言的時候才離開自己的語言，我們只有進入另一種思想的時候才離開自己的思想。我們不會獨自 (*proprio motu*) 走出自己的思想。因為我們可以盡興地「懷疑」，甚至誇張地懷疑，如笛卡兒 (René Descartes, 1596-1650) 所做的，但是我們總是只懷疑我們所相信的，懷疑我們「眼見」為可疑的（譬如，在古典時代，懷疑「我有靈魂」或懷疑「神存在」）。我們不懷疑那些我們不知道可以質疑的事物，我們不懷疑那些強加給我們的思維而不被我們察覺的事物，我們只有通過間距才看到它們。甚至在我們自己的語言裏面，我們不知道該語言的邊界，或者我們不知道該語言如何「折疊」思維 (“plier” la pensée)；在自己的語言當中，我們不知道自己說這種語言並且這種語言讓我們思考。在自己的思維當中，我們不知道它已經被塑造成形了 (*déjà configurée*)。

從那種退讓，從「去黏」，從間距所容許的距離的作用，匯出的效果是，我稱之為「捕捉」或「抓住」(un effet de “prise”, ou de “saisie”) 我們無法抓住的事物，那首先是我們在自己的語言和在自己的思維之內無法或者極其困難圈出的事物——我已經說過，「自己的」這個所有格並不表示歸屬，而是表示依賴²²。這點，尤其面對我們於其中進行思考的觀念和意念，我們看不到它們的輪廓，因為語言使它們住在我們裏面。首先就是在建造「歐洲」的事物內部裏，那些我開篇時所提出的很難拆解的歐洲四大象徵（存有一神—真理—自由），以及我的語言和我的思維。因為我們對它們的距離，或者更好的是，視而不見 (*indifférence*，這當然與批判有別) 是無法自行發明的。但是「經由」某種像中國這樣的語言——思想會重新塑造它們的形狀 (les [re]profile)：使它們出現在其他多種可能性之間，就是使它們顯得有稜有角而被剪裁出來 (les découper)²³；把它們從可思的底蘊當中拈出來，而能「開始討論」它們 (les “aborder”)。

在那之後，有關「從外面產生的視覺」(*exoptique*)²⁴，還必須加上這點，就是從外面往裏面看（譬如從中國反看歐洲）、退後而從遠處看，這不是大約地看或差不

²¹ “dépaysement”，這個法文字表示離開自己的家鄉而感到身處陌生的環境，就是不在自己已熟悉、已習慣的家鄉的感覺。

²² 就是說，我們的語言和思想並不屬於我們，反而是我們依賴它們。

²³ “découper” 法文表示「剪裁」，我們剪紙或剪裁布塊的時候的動作。雖然可以用「圈出來」，但是「剪裁」的動作更仔細地把實際的輪廓呈現出來。

²⁴ “exoptique” 是作者造的字，表示一種從外面產生的視覺，而不是從裏面產生的。

多地看。或者說，如果我暫時留在視覺場域上——視覺也許是沒有其他更合適的選擇而變成方便的代表，我會說，這個（每一種）語言把我們置身於其中的圈子或環境（語言浴），以及語言所傳播的不可質疑的視角，只通過重疊才具有起伏形狀（視覺如此，概念也如此）。如果我再加上一句話，「離鄉背井」（離開思想家園）不是自己發明的，這是因為撰寫《波斯人信劄》²⁵或「去到中國」（“passer en Chine”）完全是兩碼事。在前者的例子裏，虛擬的外在性強調、突出那些人們已經知道（認得出）的事物；因為它不消解原形（*dé-configurer*），所以不會真的打擾我們。可是當我們離開家園去中國這個語言——思想裏居住的時候，我們發現自己浸在一個沒料想到的奇異性裏（那首先是一種匱乏狀態，*dénuement*）²⁶，那之後我們花了很多力氣才返鄉，甚至永遠回不來了。

與其做比較，或甚至使它們對照，總的說來，倒不如用經由中國（被選作可能的的外在性之地）去組織、去安排或去「拼湊／組合」（“monter”，試驗性的）那個變成反映／反思的部署（*dispositif de réflexion*）。按照“*réflexion*”的本義和引申義，作為及物之用，同時也作為不及物之用，因為必須把這個視覺和透視的遊戲用於從思想解放出來的開展。就如鏡子反射一個形象，一種「語言－思維」會在他者裏自我反思，在它沒察覺到自己的部分當中掀開自己的真實面貌，在笛卡兒試圖逐出的成見的內部，突顯出我們將稱作的「觀念化之前的」（*pré-notionné*）——被範疇化之前的並且被質疑之前的（*pré-catégorisé et pré-questionné*）——換句話說，該語言——思維的未思。當我說「語言－思維」（不再能把語言和思維分開了），笛卡兒並沒想過他在語言裏／用語言思考；我並不假設，語言決定思維，但是我認為思想開發它的語言資源，也就是，開採語言的孕育力。於是，“*réflexion*”也不再知道它所思考的對象（說「我考慮」，就如同說「我想一想」）：思想在遇見他者之際就回到自身，可以在語言之間思想之間（*l'entre-langues entre-pensées*）這樣的空檔裏思索，以突然比較輕盈的（不陷溺而停滯的）方式，不需要知道它要思考什麼，不需要已經

²⁵ *Lettres persanes*（或譯作《波斯書簡》、《波斯人通信集》），孟德斯鳩（1689-1755）的小說，以兩個波斯主人翁與其親友通信的格式寫成，1721年出版。通信的兩位波斯人離開他們的家鄉來到法國巴黎，將他們在此地與歐洲的見聞所做的思考寫給與他們通信的親友。這是為何作者說撰寫《波斯人信劄》（亦即來到歐洲，可作者是假波斯人之名批評當時歐洲的一些弊病）和「去到中國」是兩碼事。

²⁶ 沒有熟悉的資源可用，而產生匱乏的感覺。

有它要扣住的主題或命題；此刻夢想著一個「冥思」上的新出發（比笛卡兒所作的冥思還真實？）。

從差異人類學到間距哲學

有人會對上述的討論做出這樣的回覆：有一種以文化多元性為其任務的學科，它有權威地用差異與相似（異和同）來討論文化多元性，目的是要界定種種文化特徵，並且不斷地比較、編排歸位，以及通過界定性準則和分類單位而用圖表來標示範例，目的還要使各個成分獨立出來而界定它們的穩定組合形態，簡而言之，這種找到了那些可能條件的學科就是人類學 (*l'anthropologie*)。一個多世紀以來，人類學走出了自己的道路並且證明了它是有效的。它確實成功地解除了西方思維的中心論，使它把它所源出的文化——歐洲文化——只看作其他眾多文化當中的一種可能性；歐洲文化的確功不可沒，因它要自我建設成為科學，所以它製造了科學研究客體和研究方法。需要另一條道路嗎？

我們當然可以指責人類學產生了一些過度的概括性 (*des généralités abusives*)：菲力浦·戴斯可拉 (Philippe Descola)²⁷ 在他那部非常傑出的論著裏主張，所有的文化都有「內在性/心」(*“intériorité”*)與「物體性/體」(*“physicalité”*)相對現象，他肯定，因此提供了一個「可理解的共通」；但是對中國文化而言，該共通是否是最有意義的？因為中國文化乃以「體」「用」(*“physicalité” “opérativité”*)來建構每一種現實 (*tout réel*)——不能否認的，「現實」這個字本身就是一個糟糕的選項用詞，由此讓人最能觀察到中國人傳統上所稱的「道」的過程性特點。我們也可以探詢他的圖表當中所遺漏的事物，那些甚至因其強調結構甚於（大寫的）歷史的分類邏輯而無法解釋的事物：如果我們像戴斯可拉那樣地把希臘文化和中國文化放在同樣的「類比」(*“analogisme”*) 格子裏，我們就無法完全理解，為何從同樣的類比格子裏，只有歐洲文化才產生出現代「自然論」(*“naturalisme” moderne*)。我們還要質問，人類學藉由探勘歐洲之外的文化的研究方法而懂得（能夠）解構歐洲思想的範疇，

²⁷ 生於 1949 年，戴斯可拉是法國人類學家，主要的研究田野是拉丁美洲，他在其論著《越過自然和文化》(*Par-delà nature et culture* [Paris: Gallimard, 2005]) 提出四種類型：Animisme, Totémisme, Analogisme, Naturalisme，試圖用「內在性」(*intériorité*) 和「物體性」(*physicalité*)（或說「心體」）來對人類與非人類之文明加以分類，提出一種新理論，企圖顛覆以人為中心的文明觀。

可是，能解構到什麼地步呢？人類學難道——我讓這個問題懸而未決——沒在它把「世界」「客體化」的模式製作過程當中投射它本身的期待嗎？人類學曾否足夠考慮了語言的間距？（或者，它難道不是還太一致地在歐洲語言思維裏討論嗎？）尤其是，如果說人類學自此之後顯得從容不迫地在它的類型表格裏，為世界各個角落的文化作出分類，重建了它們內在隱然的結構（那可是非常複雜的結構），這是為什麼雖然它適當地被想像塑造，但是它如何——就是說在它的理論框架之內什麼程度上——整合那些「譬如」中國文化如此高度發展的文化（清晰闡明的、文本化的、文物化的等等）？人類學很少考慮這些（但是對少數民族的關注倒是非常多）。不過，我認為最根本的要點不在此。

我認為，如果說為了處理探討文化多元性，必須打開另一條哲學道路，不同於人類學所提供的路徑，可也不跟它競爭，這是因為人類學的道路毫不猶豫地以「知識」為其目標。人類學比較不可比較的事物 (*En comparant l'incomparable*)，根據馬歇爾·戴天尼 (Marcel Detienne)²⁸ 的具有程式設計的書名，就是說，它用相似和差異來進行、用建立它的標準作為條目並且用建造它的類型，因此一開始就以科學為志向並且在科學權威之下，它的首要任務是界定 (*détermination*)。這是為何人類學不太關注進入另一種思想時所產生的匱乏的經驗；它反而尋求跨越該匱乏經驗。人類學也不太關注間距所產生的打擾歸位的效果，想把間距看作差異，看作一種結果性的或已停止而固定的「鋪開」(“*étalement*” *tabulaire*) 形式，以便在它的一整套的類型學裏找到一個位子。那停留徘徊在門檻上的哲學方法反而發揮功效：哲學處於把自己從所有的知識解放出來的困難當中，處於他者的掀露面貌之中（它在面對自己的時候盡其可能地感覺到與他者的相互性），就是說，處於使反思維持開放狀態的「不安」(〔德文〕 *Unruhe*) 之中。或者說，如果人類學家處在這樣的搖動中，處在這種會使他思索甚於認知的不安當中，他不會成為（或他不會仍舊是）哲學家嗎？

自此之後，有關文化多元性的議題，那使人類學的研究計畫和哲學的研究計畫分道揚鑣的是，前者要設想為數確定的可能性：人類學界定分類標準，由此進行分類工作，研製了一套案例系統，可以無限地複雜化，容許極其多樣的組合，但是在原則上仍然受到限制的。人類學對世界上眾多的生活方式所撒出去的網，不管該多

²⁸ 生於 1935 年，原籍比利時的法國古希臘學學家暨人類學家，著作豐富，甚有影響力。本文所引用的是他的《比較不可比較的》(*Comparant l'incomparable* [Paris: Seuil, 2000])。

元性是多麼閃耀、多麼多采多姿，那張網乃是被圈住的，這框架一旦固定了，就用它的參數撐住，而卸載不了了。那是一種多樣化，多種變化，因為每一種被開發的內在結構就用它的模式化而承載某種完成的邏輯。菲利浦·戴斯可拉將其做成他的計畫當中的一個強點：與世界的關係之種種形態的邊界，以及對它們的丈量，都是與它們的可計量性並肩同行的。

一旦我們不從差異的角度而從間距的角度來考慮文化多元性，不從界定性的歸位而從具有開拓性的打擾歸位來考慮，文化多元性就不僅在原則上是無窮無盡的，還在無窮裏找到它的使命。「間距」的本性正是不讓自己被命名也不受圈住，它是如此迅速，而在每一個方向每一種規模裏都能起作用，因此破壞了每一個均質化行動。間距不任由自己躺在表格裏，它反駁所有編類行動，它越出任何界定。那些我所跟蹤的中國與歐洲之間的間距，互相串連接棒，彼此連結而衍生出去，甚至形成貫通道理，這些貫通道理可變成理論上的二選一，即使如此，那些間距的繁殖卻不會停止，它們是永不竭盡的，因而可作為提問題的載體，它們會像哲學命題那樣地永不窮盡。

最後必須分別兩種工作目標。人類學羅列眾多文化的清單，將其順序排列，以便知道人類歷史上所發展的可能性，也沒把它們歸入一種圖式或單一的命運，即使那是關乎「人」(“*homme*”)這個絕對首要的字，並且是我們以為可孤立出來的命運。如是，人類學打破了既是博序耶(Bossuet)²⁹的宗教觀也是古典哲學所投射的普世性，人類學只接受相對之下的範疇，甚至敵對的範疇，它拒絕任何一種全面性的敘事(*tout Récit global*)。然而，哲學自行賦予的工作是，盡其可能地使可思的左右為難(*écarteler*)，它要打亂每一種規範化的思維，甚至要打亂每一種沉睡於其成見當中的概念化，我所擁護的哲學方法，正為了這個理由，不得不放棄普世性的要求。當然，此處不關乎全面性的「普世性」(實際上是專制的)，我們希望這樣的普世性從此之後已消逝了；而是關乎一種與之相反的「反抗的普世性」(*universel rebelle*)，因為它永遠不滿足，但總是努力打破已取得的整體性，它是作為調節和激勵用的想法，為了將圈限的邊界推得更遠，並且把共通拓展得更宏大。

哲學對文化多元性所提出的問題，將不再是範疇上的分類及其可能的順序排

²⁹ Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704)，法國神學家，主教，曾任法國國王路易十四的宮廷布道師，宣揚君權神授與國王的絕對統治權力。

列，而是，什麼是人類學家所使用的那些「生活於世界並且賦予之一個意義」（還是用完全是歐洲詞彙來說，還不足夠向外開放）的眾多競爭方式？這些方式今天能闡明「每一個」主體的經驗嗎？它們如何對每一個主體的生存品質及其提升做出貢獻？也就是說，正因為它們之間の間距，它們會產生什麼資源在今天可打開並拓展「我」對「事物」或「生活」的領悟？哲學對文化多元性所提出的問題，會不斷地突顯出距離和異質性，完全脫離常規的事物，它的視點是跨文化的，並且跨歷史性的。同樣地，一旦一位哲學家要建構某個可能讓柏拉圖和尼采相遇的理論平臺，他不會放棄讓他們進行間談；為了回應我們的時代之期盼，我們也理當讓中國和希臘的哲人進行間談。不過，毫無疑問地，這得穿越他們之間的「互不關心」（至少過去因語言和歷史緣故而有如此現象，那肯定是比人們所以為的「差異」還更難超越的困難），還需要取得更多的概念和更多的調整，也就是說，更多的哲學性操作。

從某個外部來進行哲學工作

如果當我還是年輕的古希臘學學者的時候，我就選擇離開歐洲而去中國，那可是當中國最不想接受外來者，也最不想與他人進行間談的時代（毛時代結束之際），這正是為了這個原因：為了用打開間距而從外面來探討哲學（不被局限在自己的裏面）；為了不再非回溯到命題歷史的上游，甚至不再知道命題是什麼（仍然是存有、真理等等的命題嗎？）；為了在思辨裏經歷懸疑 (*suspens*)——每一個人自有其保留判斷的時刻 (*epoché*)，我個人的這個時刻也同時應該是對生存的探討，那是一個懸疑時刻，我再也不知道什麼是相似而什麼是不相似、什麼是有差異而什麼是沒差異，那個在上游的座標點頗然搖擺不定，以至於我開始對我的語言讓我說讓我思考的事實感到驚訝。為了不再囚於——受騙於——我未曾選擇的「我」之遊戲 (*jeu [d'un "je"]*)。我們都說，我們在歐洲是希臘人的繼承人（或者如黑格爾以降人們經常重複說的，哲學是「希臘之事」“*une chose grecque*”），我們這麼說，好像那是理所當然的，因為這個理所當然一開始安置了血緣關係而讓我們安心；但是我們實際上意識到該理所當然嗎？當我們沒做出足夠的後撤（因此沒足夠的捕捉）可以偵察的時候，我們能知道嗎？此外，要學習當時候還被看作是一種「罕見」語言、學習一項當時候非常封閉的（避免坦白說異國情調的）「專業」（漢學），這正是不要（沒必要）自我專業化：那是，在匱乏當中重新瘋狂地，但也是不得不如此，

需要「一切／全部」（這個「一切／全部」應是哲學的本性：審美、道德、政治等等），以便在思想裏重新「取向」(s'“orienter”)。

回顧我二十歲時所做的選擇，我莞爾一笑：因為該選擇是有建設性、合理合法的、超級論證的（也許話說得過多的），而它同時是空的 (vide)。空的，因為我那時候對中國一無所知，可正是「一無所知」支援著我的選擇：那是鏟平一切從頭做起，「白紙一片」的效果（但是與歷史無關的，因我不是毛思想追隨者），期待一個新出發，這時候有一句話：別讓自己「落入陷阱裏」。逆向或從背部反擊哲學：就是別讓自己被可能只是成規或「祖遺意識」套住（在這點上，尼采提醒了我）。（希臘）哲學自以為思考了「全部」(“tout”)，因它建構了相對事物（帕梅尼德和赫拉克利特早就說過：〔帕梅尼德的〕「靜態的存有 l'Être immobile」與〔赫拉克利特的〕「一切流動著 tout s'écoule」相對，等等的）；哲學自以為發展了思想的所有可能性，可它知道它在思想「之旁」(à côté de) 走過卻沒想到要思索思想嗎？以至於，隨著而來的哲學上的開展只不過是「打開折疊」(dépliants) 而已。那麼，我們可用什麼策略走出去？我說「策略」(“stratégie”)，而不說方法 (méthode)：因為我們無法從正面攻擊自身的未思，未思不同於在「判斷」的最後階段才介入的「成見」，否則，我們早就想過未思了。我已經說過，必須有「奇招」(du “biais”)，從旁側擊，在繞道他方的同時也返鄉（返鄉不是遠行之後才做的，否則就永遠回不來了：我們會變成專家，我們會「漢化」），如人們說的，像螃蟹橫行，不停地來來回回。

繞道中國當中特別有一「奇招」讓我們可重新思考法國二十世紀六十和七十年代思潮裏最顯著的操作方式之一：那就是「斷裂」(“coupure”)，在所謂的西方思想的內部裏，它被當作第一原則而安置（《新約聖經》裏的保羅已經這麼做了）在「之前」與「之後」之間，從此出現了「現代性」。我們知道，根據不同的人（誇黑 [Alexandre Koyré, 1892-1964]、柯界弗 [Alexandre Kojève, 1902-1968]、巴特 [Roland Barthes, 1915-1980]、拉岡 [Jacques Lacan, 1901-1981]……）³⁰，「斷裂」可能絕對化，可能相對化，比較偏歷史性的或比較偏結構論的，以整體性的方式或以局

³⁰ 誇黑（原俄籍的法國科學哲學家與科學史學家）、柯界弗（原俄籍的法國哲學家，在法國為黑格爾研究帶來新視野）、巴特（法國文學批評家和符號學家，其批評理論造成相當大的影響）、拉岡（法國精神分析學大師）。

部性的方式被建立，被看作「主要的」或不是主要的，同時性的或者不是同時性的等等（此處乃根據米內爾 [Jean-Claude Milner]³¹ 所列的詞彙）。要嘛，我們在從前的知識論和現代科學之間一下子做出斷裂，就是說從一種大約性的知識跳到一種具有度量性和準確性的數學化的知識（從「結束的世界」到「無限的宇宙」：伽利略 [Galileo Galilei, 1564-1642] 就是綜合性的且象徵性的最佳代表）；要嘛，相反地，我們切成很多片斷，它們的裝配是很複雜的，而且我們也不再確定它們是均質的、是屬於同一邏輯的（此乃傅柯的研究工地）。可那只是眾多「論述」之間唯一存在的異質性嗎？那是容許打破永恆的「同義詞」唯一可能的斷裂嗎³²？總在滑動的思維，因不再有可抓取之處，就用同義詞去避免思索；夏爾 (René Char, 1907-1988)³³ 和傅柯呼籲我們要反抗同義詞。

根據「繞道中國」(“passer par la Chine”) 這個此後被做成研究計畫的主題，繞道中國也是突顯出斷裂的另一種方式，從該斷裂出發去對思想找到新的切入點，「反思」思想，使它跟它自己之間產生張力，而不是把它棄置於同義詞的昏昏欲睡裏、棄置於一開始就懶惰地給予的普世性所承載的老生常談的無用裏（那不是我所呼籲的要產生的普世性）、棄置於一種已建立的（但不具批評精神的）人道觀裏（人們不停地重新粉刷該人道觀並且低價出售）。然而，此處所提出的「斷裂」不是只有一個——至少是一個以上的，它是在兩千年期間素不相識也互不相看的兩種思維之間平行發展的後果，因此我們今天必須安排它們的「面對面」——「對看」——以便讓它們終於能正面相視。頓然，在面對面的作用之下，通過異質性的奇招，斷裂的觀念甚至頓失自信，歐洲選取了該觀念作為第一論證（根據革命的大神話），歐洲相信它能繞著該觀念以便更好地展開「意義」；與斷裂相反的字是被傅柯貶斥的「傳統」，這個字卻奇怪地因此找到了某種合法性。這是因為人們在一種文化的內部才會注意斷裂的效果，思想熱情澎湃地考察它內在的斷裂，以便自我推動和自我發明。但是，從外面，譬如從中國反觀歐洲，我們會注意到的，比較是貫通道理的作用（就是已經指出的歐洲思想的首要勢力範圍：存有、神、真理、自由），以及堅韌且鏗而不捨的作用（不要與非歷史性混淆）；這些被埋藏在斷裂論

³¹ 米內爾，生於 1941 年，法國語言學家、哲學家，跟他同時代的很多人一樣，曾經是毛思想的擁護者。著作豐富，對當代人文哲學潮裏的語言研究特別有貢獻。

³² 此處，作者看到他們都從歐洲內在的斷裂去質疑，因此提出要從中國與歐洲之間の間距去探察。

³³ 夏爾，法國二十世紀重要詩人之一。

之下的事實就浮現出來。

從此之後要做的是，將歷史當中給出的這種斷裂與貫通的平行安排成理論性的面對面，這面對面自己也在思想當中形成了可能的二選一形式：當我們來自歐洲而開始用邏輯思辨去研讀中國思想（可中國思想正是不能用邏輯事先加以指導），從出現在反思之際的那些數不清的、無法界定的、無法被整合的間距之湧至出發，去建構並且衍生出去。在非「邏輯」的邏輯裏 (En logique non “logique”)，它可以與來自希臘人的本體論的邏輯對照；為了不在歐洲語言裏一開始就背叛該非邏輯的邏輯，我將之命名為「道」理 (cohérence “taoïque”)，「道」在中國思想裏乃扮演召集者和熔爐的主要字，一般外文翻譯上會保留原字。「理」 (“Cohérence”)，因為我提出了「可理解的共通」作為原則：我認為「理」是最能直接連接「理性」 (“raison”) 和「真理」 (“vérité”) 兩者的，而它超越了該二者，這兩個詞彙太受歐洲思想的圈定。「理」不再回答本質的命題或「這是什麼？」（「本性」，“quiddité”），它不需要在一個抽象的或理念性 (l’*eidos*) 的平臺上去自我重塑，它不再被目的性拉緊（這目的既是終點也是目標，「目的論」或「完美的實現」，la *téléologie* ou de l’“*entéléchie*”），它不再推論並指明後果（「則」在理的連續過程裏扮演重要的角色），但是它不離開事物生成變化的過程性，它也不建構一套預設遊戲 (un jeu d’hypothèses) 等等。

然而，如果不用後撤、空缺以及從反面著手的話，如何留在我們的詞彙當中而說出那種「理」，但又是為了拒絕那些詞彙？我們只能暗地裏使我們的語言和思維漸漸產生隙縫，而逐漸在其中引進該「理」，慢慢地為它騰出位子：有耐心地、鏗而不捨地、解除書寫而重新書寫、偏離常道而提出新的格式、用連續的修改和緩慢的適應過程。但是不期待有漂亮一擊，也不強硬進入：不期待一開始就有啟示對「他者」會是「如何」所掀開的大綜合性呈現（用歐洲詞彙說出中國思想會是什麼）。既然我的語言也必須「對自身下工夫」 (“s’y fasse”)，就是說，去框、除界 (s’y défasse)，漸漸地搬離自己而整頓自己，那種呈現如何可能呢？是故，我們只能用小移動和落差讓某事物從外面滲透到裏面，這裏面此刻就開始敞開了、調整自己去適應並且整合；換句話說，我們安排部署了連續偏離，這些偏離會逐漸化解我的語言，去範疇而打開語言的折疊。假如不這麼做的話，我們會有危險，會從那種外來的思想再次匯出一個我們的思想的複製品，因而仍然留在自己家裏。

我們能從裏面解構嗎？能解構到什麼地步？中國思想不像希伯來思想，傳統

上當哲學要脫離希臘人、解除它的藩籬並且轉向外面的時候，就用希伯來思想當作抗衡或庇護所，「解構」難道不會從中國這個外面繼續解構下去而取得利益？如果從「歷史」的觀點，認為西方思想據以調整的概念性工具，是以邏各斯中心論 (logocentrisme) 的思考工具（德希達懷疑該邏各斯中心論本身則披上語音中心論 [phonocentrisme] 形式），那麼更仔細地理解中國思想能給我們的啟發，這具有教導性，中文的書寫很明顯地與口語分開（汪德邁 [Léon Vandermeersch] 先生³⁴已經解釋得夠清楚了）；「跡」（“trace”）的觀念在中國思想裏很早就包含萬象，它是「去排他性」而講究「跡化」的（“transformation”）。事實上，作為邏各斯之微妙成分的聲音 (la voix)，偏愛某種臨在的形而上學 (une métaphysique de la présence)；中國解散了（歐洲本體論神學據以興盛的）相對事物這樣的牢固連結，我要用它來核證德希達的觀察。在中國思想裏，「存有」（“être”）只是謂語性的，沒界定臨在和不在（無有）之分，（在符號學、美學以及政治學上）甚少發展呈現 / 再現的關係，意象和現象都可用同一個字「象」來指稱，還有，本質與外貌的對立也沒被用作思維的折疊 (servi de pli à la pensée)³⁵。中國思想讓我們驚訝，我們因而必須花無限的時間才能從該思想回頭質問：形而上的思維如何可能發生過？那些「希臘人」很奇特，不是嗎？

用 / 與中國思想來思考

我們有一天能開始做別的事嗎？我們能不再總是撰寫「中國思想史」，就像人們一個世紀以來模仿歐洲哲學史那般地寫了又寫，甚至沒問兩邊的歷史性是否相同，一開始就毫無批評精神地借用了自此之後變成全球化的西方哲學範疇（譬如，「形而上學」、「美學」、「本體論」等等）？或者，我們做比較：X 與 Y、王陽明與笛卡兒。我們用圖表標示出「差異」和「相似」，一開始就使一方歸順於另一方的語言——思維，不管那是中國的或是西方的，好像語言是透明的，好像翻譯的介入是中性的，既不會拋棄什麼也不會加上什麼，因此沒做調停，所以也沒建構面對面而產生出某個可理解的共通，容許它們進行間談。人們將明白，依我所見，或者說

³⁴ 汪德邁，生於 1928 年，法國漢學家，其甲骨文字研究和中國的王道研究最為人知。

³⁵ 沒被用作人們據以思考的但不再思考的底蘊。

得更準確的是，根據我所做的，中國思想不僅僅是一片被人勘察得還不足夠的思想上的遼闊大地、不僅僅是一個充滿卡片和學問的大抽屜，它還可以作為理論的操作動力。我所謂的「用／與中國思想來思考」(*penser avec la pensée chinoise*)意思是，即使我沒提到它，它總是積極參與地陪同著我，也就是說，我應用它無窮的豐富資源以激發我的思考。

我們要是不投入這場預料的討論問題當中，或者作為引論的問題裏；要是我們不決定考慮出發時的困難，以便思索如何建構漢學知識的可能客體（那不僅僅是學問淵博的物件或複述中國知識的物件），也不幻想那些客體事先就給的；要是我們在開始「做比較」之前不反思這種掀開真實面目的可能條件，我們總能無限地增補資訊，我們就會不自覺地被迫同化而身不由己地在語言之間太早提出對等詞或同義詞。例如，我們總是太輕易地用“loi”翻譯「法」，沒質問當一種並不回應任何公平意念的法指的是什麼，當那種法只是壓制工具，被中國古代「法家」用來維持權威式的（避免說獨裁專制的）秩序。或者，我們總是太輕易地把「信」譯作“sincérité”，沒質問當「信」意謂持守人們所說的而不意謂說出人們所想的，“sincérité”會指什麼。又或者，把「志」或「意」譯成“idéal”，但沒質問在中國這種理想性(idéalité)的可能條件，因為中國沒主張「現實」(“réel”)乃「理型」(“idéal”)的複製。我們能忽略如此多可引發人思索——或更準確地說，迫使我們不得不思索——的間距嗎？這就是我曾稱作的「激起」(“provoquer”)。一個多世紀以來，“Philosophie”在中文裏被譯成「哲學」，這個字已經是一個固定的經典說法，它的含義就如「清楚－用功」(“clarté-application”)，「學」表示「學習」－「模仿」(“étude”-“imitation”)，是孔子《論語》的第一個字，因此說出了順著師傅的腳蹤走，是何等重要的。「哲學」這個譯詞，一開始就失去了希臘人呼籲從事哲學的時候必備的「欲望」(le désir)，或希臘神話裏那位傲慢而不謹慎的(性)愛之神「艾羅斯」(*Erôs*)³⁶；所用的替代品則是刻苦勤奮，這沒離開禮儀以及個人內心裏為了遵行禮儀而做出的努力。

欲望，當然一切從欲望開始。漢學家有時候對我發出的爭論很可能是出於（為什麼掩藏它或把它留在「不言」裏[dans le non-dit]？）我們的欲望不是放在同一處：我個人的欲望並不是因為仰慕、著迷、夢想同化或漢化而欲想中國（我承認那些動機都是可行的），我的欲望是經由中國，以求在那兒找到憑靠，讓我可以脫離

³⁶ 也被譯作「厄洛斯」。

我的語言而從零（更根本地？）重新出發去從事哲學工作。我們不可忽視我們下功夫的主觀方式，也不可忽視我們思考的速度不一樣，思考速度使我們在思想裏敢於用多種方法行動、遊歷和操作（當「理念」之爭不只是出於害怕，或出於因嫉妒而要消滅他人的欲望，它們最先是因不同的倫理觀而起的）。否則，（我重複得夠多次了嗎？）我們就不理解何以概念化絕對不會不顧歷史（或者，哲學不跟文獻學爭鬥，反倒能闡明文獻學）。因為考慮上下文／背景（*contexte*），像漢學家們有理地高聲要求的，這並不會阻礙我們推動概念，概念甚至就是哲學的工具。從中國思想出發去製作概念（譬如，我所做的「勢」[*propension*]、「形勢」[*potentiel de situation*]、「虛位待物」[*disponibilité*]……），絕對不是把中國思想「本質化」（“*essentialiser*”），不是忽略它的歷史變遷，或者偏好長時期（*le temps long*）；那是用中國文本裏運作的某些貫通道理來製作概念，概念從此之後就負責擔保它自身的概括性。「本質化」沒有生產力；然而，上述的貫通道理，我乃使其自照照人而活動起來。換句話說，我所製造的概括性，正是變成「反映／反思」工具（按照我上文中提過的“*réflexion*”的兩種含義）的概念必備的，那不是「中國思想」自我認同而因此僵化了的概括性。與其任其留在它唯一的環境裏，任其埋藏而困在它那狹窄的參數裏，受到單一的路程的捆綁，倒不如推動該抽象化、闡明該貫通道理，並且使它發揮作用，開展它的可能性，把它做成思考工具（給所有的思想用的）。

此外，還必須分辨兩件事：一方面，可能不知道中國思想內部門派之分與選擇之別，因而濫用了概括性；中國思想雖然不像希臘哲思那般地努力做原則性的反駁，它還是在歷史上某些時期（在戰國時代齊國的稷下或在宋代）有過辯論，這也是我說過的思想的「默契基底／資源」（“*fond d’entente*”）。如中國古代大思想家之一，莊子所說的：「在辯者有不辯。」我稱之為「默契基底／資源」，“*fond(s)*”既意謂基底也意謂資源；這個不被辯論的或不受爭辯的，或更好地說，不可辯的，本身並不是未思，可它是隱而未顯的，並且是每一場討論爭辯的必備條件，所有的思想家於是互相瞭解，甚至不分析這個現象，他們從這個條件出發去爭辯、去反駁。在希臘這邊（以及歐洲哲學整體上的發展）也一樣，「默契基底／資源」是他們之間共用的信任和附著，那是他們不質疑的，即使是懷疑派人士；該「默契基底／資源」最先涉及的是邏格斯及其選擇真理（可以懷疑真理，可以揭發真理，可以放棄真理，但都不能脫離真理）所造成的共通底蘊（*bain commun*）。我們從外面通過間距就能勘察得更清楚，中國思想，在我們進入它之後，使我們走出了歐洲的

「默契基底 / 資源」。

我也聽過反對我所從事的上述的工作，反對的聲音還越來越大：那聲音說，像我所做的那樣的工作現在已經結束了，那一章已經完結了，換句話說，中西之間的爭論已經結束了。由於全球化，不再有「中國」或「歐洲」哲學，而只有世界性的共通哲學，今天天涯海角都看得到那種哲學的研討會和討論，並且用同樣的語言進行，至少關於同樣的問題而且在相同的概念裏。因為，不管我們來自何處，我們都陷入一種相同的現代性，因此用哪一種語言述說它都不要緊：然而我們正是必須思索這種「現代性」。後面這個現象可資佐證：那些直到目前還給文化多元性提供實質的文化差異，從前還很明顯，卻正逐漸消失，甚至最近因為節奏和規模的促變，正在瓦解。大家都知道，這個現象是由於交流上的全球化現在已經完成了，最先觸及的是溝通上的全球性技術標準化已經結束了，帶來了生活模式的標準化，思維模式也隨之標準化。從今以後，我們只有全球性的共同問題，但因它們的新規模而顯得更重大（「地球」、指導管理、全球化等等）：所有國家的哲學家們，聯合起來處理那些問題吧！

然而，誰不也記得，用那些被人完全信任的、根基穩固的並且被蓋章認證的觀念，還用此後被同意作為世界性的議題 (*les questions du monde*) 來進行的論壇，讓我們經歷何等的無聊和冗長的呵欠？當一個議題被定下來，輕鬆地做成一場系列專題討論會，它就已經是「空屋」了 (*déshabillée*)。我說「無聊」，我可不是指那是多種心理狀況當中的一種，有點抑鬱，而是說，這種遏制思維的現象使思想只能逃入作假裏 (*dans le semblant*)——大學就是如此，當思考找不到能刺激它的欲望的事物，除非幸好有「微小差異」(“*petites différences*”) 的自戀狂，那些小差異總是微妙地讓各個立場有價值並且引發討論。這樣的無聊（議題、主題引起的無聊）難道不會威脅人們所描述的「未來的」「世界性的」思想嗎？或是，我們還執著於思想上最新的事物，最後一擊 (*dernier coup, scoop*)，即下一件事物 (*the next thing*)——形成「發生事件」*happening*，譬如班雅明 (Walter Benjamin, 1892-1940)、解構主義、巴迪爾，可那一旦上市，很快就變成一項流行而落入常規裏。除非某一個間距絕望地漸漸挖深，突然撬開那死氣沉沉，因此讓人們瞥見從圈定的路徑上做出某種後撤的可能性，取了一條深入他方的道路，幽暗、模糊、未辨的，並且我們不知道往何

處去的道路 (Holzweg)³⁷，可那兒，思想重新有了張力。

我將回答那些要求現代性的人，他們在論述當中將現代性實體化，把它樹立成偉大主體，甚至樹立成歷史審級 (instance de l'Histoire)，他們也因此宣揚某種世界觀，可這世界觀在它的統一性及其表面上的一致性裏仍是抽象的。的確存有某種歐洲現代性，這是由人們對斷裂的呈現所塑造的，斷裂本身則在法國大革命神話保護之下發展，也由越來越尖銳的批判功能所產生的，它是歐洲思想兩個世紀以來越來越激烈反擊的反面性之尖端，它在歷史上的獨特性也源自此點。該現代性隨後往外（強迫）輸到中國（在十九世紀鴉片戰爭、不平等條約、租借地之後），理論之全球化就這樣登陸了被欺壓、被分割的中國土地上。所以有之前與之後。有關「之前」，中國語言——思維和歐洲語言——思維的「面對面」總等待建構，這工作要做的，不論如何，要繼續做下去，否則會冒著這種危險：在中國與歐洲的遺產之間維持具有危險性的張冠李戴，一種強置的同義詞，而總是之後通過所傳入的西方範疇來審視與西方相遇「之前」的中國古典思想。因此有兩個後果：中國這一邊，一旦中國文化（或世界上其他的文化）在已全球化的西方範疇之下不再認得自己，它會因所承受的文化覆蓋而偏愛文化本位論並且呼求民族「本質」（「中國性」“sinité”）；歐洲那一邊，偏愛把之前的種族中心論翻轉成膚淺的異國情調，讓人們以為「遠東」思想不再是被翻譯而是被改裝，直接在我們的語言裏回答我們的問題，可為我們那太沉重的二元論提供一個出路——此處我所指的特別是對禪的幻想和生意經。

另一方面，涉及「之後」和現代性——世界性的未來，已經啟幕的境況會是人們給我們畫出的以問題和觀念（一開始就共通的，我強調這個「一開始」）作為基礎的景象嗎？我們將得出這幅有關判斷和範疇的唯一的——普世性的——圖畫，康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 以為那是他超越了亞里斯多德而建立的圖畫，可是，康德也受限於他自己的語言（他的拉丁—德文），他也沒成功。這可太輕視巴別塔及語言多元性的韌性。假若我們在世界上只說一種語言，雜種英語或 *globish*，假若我們還說中文、還在中文裏思考，或者，一般說來，假若我們在一種以上的語言裏思考，我們一開始就不會說（想）同樣的事物；因此間距是繼續存在

³⁷ 指海德格的 *Holzwege* (1950)，中文有人譯作《林中路》，法文的譯名是 *Le chemin qui mène à nulle part*（直譯是《通往無處的路》），這是為何作者此處說：「我們不知道往何處去的道路。」

的，不是剩餘的，而是有孕育力的並且有顛覆性的。我們自己會是雙語者（在這種情況，我們自我翻譯）。在讓人思索的間距的張力裏，語言的多元性並非次要性地維持著，即使乍看之下間距表面上被縮減了，而是主要地、在最根本上維持著。

必須再一次回到在間距和差異之間必得琢磨刺激的尖銳對立。如果今天由於全球的同化而使相似增加了，文化之間的差異的確消失了；如果因此造成文化失去（我相信那是好事）人們通過本質化的方式而牢牢地加給文化的特點（以當作它們的身分認同特徵）；間距倒是發揮了不同的作用，間距的命運不會與上述的沒落連接。這是因為不管在什麼程度上或用哪一種方式介入，敏捷的間距，會在思想的順服主義或祖傳習性當中打開缺口；那麼，我們為何不用世界上眾多語言——思維之間被偵察出來的間距，好像用一個半月形的凹入，所突顯出的無窮資源呢？那些被偵察出的間距讓其他的可能性湧現而打開人們將不會關閉的反思。這樣的語言間距乃是唯一的奇招，讓我們開始（只能是從旁）窺察到我們的思辨方式；隨後，那些間距是手段，用搖撼思想的麻木而使它重新興發；以便使百依百順的贊同或太容易取得的共通產生裂縫：這是反抗無聊的約定，該約定因再也找不到可對抗的事物，就自我全球化了。

從間距出發去推動共通

要在思想裏使間距發揮作用，或者在思想裏用「打開間距」開始，而不是把間距看作要被吸納的文化遺留物，這樣的主張會顯得要分化人類：用人的分歧來導入不和並且阻礙共通——這樣的做法豈不太冒風險、太具有意識形態的危險嗎？（或者說得更冷酷，反抗嗎？）我完全持與之相反的看法。因為共通不是相似（le commun n'est pas le semblable）。在現今的膚淺的同化和被迫同化的時代裏，我們必須重複地說「共通不是相似」，並且把它作為原則。法國藝術家布拉格（Braque）在藝術方面早就說過：「杜葉貝爾看似科侯，可他們沒有任何共通之處。」（“Trouillebert ressemble à Corot, mais ils n'ont rien de commun”）我們聽見了這句話所表達的最根本的重點，而把它當作一個警告：相似非但不是共通的載體，相似還是共通的障礙；相似不但不喜歡共通，它還扼制共通的可能。這句話適用於一般的情形，所以也適用於政治層面。我把「共通不是相似」放在起點之處：只有當間距發揮作用的時候，才可能推動共通。

我們要分辨兩種共通：一是，給予我們的共通，我們於其中發現自我（我們可以稱之為「自然的共通」：從家庭到我們「出生」的「國家」、到活物、到宇宙……）；一是，我們所製造的共通，或者我們所推動的共通，它完全是文化性的和政治性的。作為後者，共通便表示分享，對內是包含性的，但是當這個內部反過來變成邊界而排除它的外部的時候，它對外會變成排斥性的（社群主義就是如此）。普世性是規定的，包含一種原則上的必要性（先驗性的或邏輯思辨的必要性），那是科學上的普世性，康德曾經企圖把它移用到倫理學上；共通不同於普世性，在它的第一種含義上，它是可觀察的（可識別的）；在它的第二種含義上，它是可選取、可推展的：譬如，希臘城邦的共通，希臘人在這方面很早就看到建立政治的奠基概念。那麼，這共通是如何產生的？不是用相似，我已經說過，否則那不過是重複與克隆（*répétition et clonage*）；而正是用間距，間距用之間——打開的反思性（*réflexivité entre-ouverte*）並且使反思性發揮作用——從各自的一邊啟程而進入與另一邊的張力裏以便跨越自己的邊界（*se déborder*）——來產生或推動共通。我說「用」（*par*）間距，這個「用」表示了人們跟隨的途徑，甚於表示原因或手段，也就是說，通過間距及其超越，可超越不是放棄：因為共通不會讓間距留在後面，不會把間距好像過時的事物一樣地遺棄。相反地，當間距活躍的時候，共通才會是強烈的。否則，共通只是一種平凡的偽裝，就像我們的「常識」（“*lieux communs*”）。

所以必須進入 / 抵達共通。最直接也最好的，首先是概念上的共通。但是，由於間距所產生的內在張力，概念性的共通就不再只是概括性的，它是被敞開的、甚至通過變大的間距，會激起、呼喚、興逗。換個方式說，概念性的共通不再只是覆蓋（歸入），而是因出現的間距，它像拉緊的弓那般地緊湊。我最近對山水 / 風景所做的研究當中，我從世界上兩大山水風景文化裏（中國和歐洲）萃取出作為資源的益處，即使它們雙方獨立發展而長期互不相干。最終要使它們面對面，試圖重新產生一種山水風景概念。通過在它們之間有關風景而挖深的間距，這個新概念將（中國）的生活（*vivre*）觀點與（歐洲）的視覺（*vue*）觀點對照，而產生挑戰和某種使它們雙方有良性競爭的命令。因為其中必有某種可理解的共通（*un commun de l'intelligible*），我們在「風景」（“*paysage*”）這個詞彙（把它從「大地」“*pays*”剪裁出來）之下處理它，或者我們稱它為「山水」，中國人今天還這麼使用關聯詞。是故，與其讓兩種風景文化的每一方滿足於自己的思維，或者與其一方覆蓋了另一方，即歐洲因其自然「觀念」（演變成「物理」科學）而取得成就，其風景觀便勝

過了中國的山水觀；倒不如讓置於張力當中山水風景的概念要求塑造一種新輪廓，由於必須向兩者之間的不同敞開，甚至必須向它們的相對性敞開，但不打破它，新輪廓的塑造必須從最根本之處著手。

間距之網：從存有命題到生活思想

假如我們懷疑每一種整體性的呈現，會立刻使一方進入另一方的框架裏，因而一開始就錯過了雙方那推動共通的間距所產生的「之間」，那麼這個在中國語言－思維和歐洲語言－思維之間展開的工地能以什麼形式出現？或者，那會是哪一種開展模式——我可大膽地說「進步模式」，而不只是一種投射的意識形態建構？此處每一次臨時性安排的「面對面」，每一個安排布置的概念性間距，它們不過是條條相交之網中的網眼 (maille)。一個網眼就是一個圈，其中的「之間」讓事物通行；它只是一個交會點，隨之而來的道理則是純粹的可加性 (additive)：一個網眼接著另一個網眼，串連之後才會出現堅實的結果。還需要某個數量的網眼才能織成一張網；我們也可以說，在我的工作當中，一本接著一本的論著，每一本只是一篇章節。我說「網」 (filet) 而不說系統 (système)。一個系統預設了一個結束，要求一種包含幾個部分的內在組織，(根據斯多葛派的概念) 那些部分的組合是如此地有秩有序，以至於其中沒有任何一個成分可以被調動。因此，在我們的現代性裏，自從德國的無限論 (或說浪漫主義) 和尼采以降，我們不喜愛系統，比較喜歡「群島」和「片斷」 (l'archipel et le fragment)，也就是說，因為不可能出現的整體性，所以只有分散現象 (un dispersement de la totalité impossible)。一張網並非來自它們當中的任何一種邏輯，它乃是一個網眼接著一個網眼地無限地擴大；網只用眾多網眼的交會來操作，並且用超越和延長來重新操作。一張網只靠經緯才存在，它逐漸突顯出的網路並不是出於某一種結構。此處，概念性間距彼此相隨、互相連結、相呼相應而交通，可它們不建造任何建築物，更不可能塑造某些世界觀。

那麼，一張網有何用途？就如漁夫的網，它可用來捕捉 (capter)：我在「中國語言－思維」和「歐洲語言－思維」之間所織成的這張提問題之網所要捕捉的，乃是我上文中已經說過，它們的未思。一張網隨後又提供另一個用途，就是捕捉之後，它的輪廓會按照它所捕到的內容來形成以便把它們撐在一起。它的方式是具有彈性的、動態的，因為有空間、有網眼、有操作性，網不關閉而是包含

(enveloppe)，保持輕盈狀態，如網住頭髮的髮網。本文漸漸形成的這張用概念性間距所織成的網，網眼接著網眼逐漸地布網而捕獲，並把捕到的事物撐在一起，毫無支架，保持彈性和虛位待物，「事後」(après coup)才揭示了一條走出「存有命題」的出路，一種排除「本體論」或說解除「本體論」（既是存有也是主體／主詞的本體論）的約束。這條出路乃是「一路做來」(chemin faisant)隨著前進的步伐逐步形成的。我們能用投射出路 (la projetant)、用建構——或甚至用「解構」，來完善地安排一條走出本體論的出路嗎？

有關走出本體論的出路，這曾經是二十世紀哲學的重大任務之一（從海德格 [Martin Heidegger, 1889-1976] 到列維納斯 [Emmanuel Lévinas, 1905-1995] 和德希達 [Jacques Derrida, 1930-2004]），我們知道該出路總是受到什麼矛盾的威脅：人們盡其所能地要走出存有的命題，但是仍舊留在「存有」的語言裏。也就是說，我們在堅決拒絕「臨在」的語言 (le langage de la “présence”) 的時候（我們記得〈暴力與形而上學〉³⁸ 裏德希達討論列維納斯的思想，在〈全部以不同的方式〉³⁹ 裏列維納斯論及德希達的哲思），我們卻繼續說著該語言。的確，留在歐洲，我們能用哪一種不同的語言呢？或者說，假如我們無法進入一個沒事先構圖的、沒事先考慮的「他方」，我們如何「走出」(“sortir”)？猶太民族所提供的他方豈不過分地融入歐洲、也製造歐洲，以至於無法作為一個能打擾我們的、讓我們覺得離開了自己的思想家園 (dérangeant, dépaysant) 的他方？而且，遇見了中國語言－思維之後，要走出本體論也只能通過小小的挪動，我已經說過，那是局部式的，用連續間距，一個網眼接著一個網眼，用翻譯－去翻譯之後重新翻譯，去範疇化之後再範疇化，也就是說，用逐步的調整適應，有耐心的並且謙虛的，沒有被宣告的啟示 (Révélation annoncée)⁴⁰。

然而，如果我們走出了存有的命題，我們已經進入了什麼裏面？走出本體論不是一蹴可及的，而是一個網眼隨著另一個網眼，從一個間距到另一個間距，用連續的試探而達成的；現在回顧，便能把它看作走出了存有的命題 (la question de l'Être，德文：Seinsfrage)，同時也進入了生活思想裏 (la pensée du vivre)。存有命

³⁸ “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas”, publié en 1964 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 69, n°3 (pp. 322-354) et n°4 (pp. 425-473).

³⁹ “Tout autrement. Sur la philosophie de Jacques Derrida”, publié en 1973 dans *L’Arc*, n°54, pp. 33-37.

⁴⁰ 指的是希伯來基督信仰的神的啟示。

題或生活思想，這就是這張網一環又一環地在底蘊上讓我們看到的主要論證，或說產生的另一種二選一。但是，「生活」本身不是太根本性的、太不確定，以至於讓人難以思索，或讓人不知道從哪一邊去開始談論它嗎？如果說根據這個把我們投射到世界之外的第一命題：「我為何存在？」「存在」(“exister”)是一個源於神學的詞彙並且屬於形而上學；又如果說，「生命 / 生活」或「活著 / 活物」(la “vie” ou le “vivant”)最先會讓人想到生物學，我會說“vivre”的界定就是，它既不會倒向前者也不會被縮減為後者；是故，“vivre”完全是一種倫理範疇，或者我會說，它是策略性的，甚於倫理性的。因為問題在於，進入生活(*accéder au vivre*)。或者如歐洲每一個人以各自的方式提醒人們“vivre”這個無法思考的客體，不管那是用命令的口吻或用祈願的語氣，從旁側擊地，如私下交談地：「別忘了生活！」(歌德：*Gedenke zu leben*)；「嘗試生活」(〈水手墓園〉⁴¹的最後一節)；「終於要學習如何生活」(德希達最後的訪談裏)。然而，什麼是進入生活？為何總是把它留在最後？

進入某一種思想並不因此意謂放棄另一種思想。或者，「走出」表示什麼呢？走出並非逃走(*fuir*)，走出並非放棄(*renoncer*)。我的觀點不同於某一種彌賽亞觀——主張等待希望的對象將會是走出本體論——我不是要經由中國而把走出「存有命題」看作一種解放：因為存有命題自從它對真理的界定及其帶來的理想，它確實打開了毫無前例的科學發展的可能，也打開了倫理和政治建構的可能。特別是，談到「存有」命題的時候，我們能放棄它那謎樣的並且具有發明性的能力嗎？我們雙向地考慮「走出」：中國思想在遇到歐洲的本體論思想之際走出了它的「道」思維(*sa pensée “taoïque”*)，因而也有過解放經驗(首先是從它的「王道」——君主專制調節——解放出來)。那不是翻轉了過去雙方互相漠視的情形，為了另一種思想而放棄一種思想，或是把一種思維置於另一種思維之下，也不是把歐洲思維置於中國思維之下，就是說改宗歸依於一方；而是為了在它們各自的資源裏——或者在我所稱作它們的孕育力裏——去思索它們。

當我試著發展中國思想裏的貫通道理的時候，我必須在面對西方讀者的時候(一般說來，他們不認識中國思想，或者只是通過二手或三手資料，就是說根據沒經過核證的輿論因而讓人幻想的資料)，投入更多的精力來進行；然而，儘管歐洲思想有令人失望之處，這可不是說要拋棄或貶低歐洲思想裏那些與中國思維面對面

⁴¹ “Le Cimetière marin” 是法國詩人瓦樂希 (Paul Valéry, 1871-1945) 的詩。

而作為另一種選項的貫通道理。比較是要從中國這個外部去重新發現，歐洲思想的發明能力、獨特性以及資源當中的貫通道理。的確，最欺騙人的意識形態錢幣就是，以一種下沉思維的方式（那根本不是另一種思維或反思考，更不是思想的另一種可能性），在東方主義的掩護之下呼籲生活，因而能在西方暢銷它的幸福快樂。如果說我最後強調「間距」，終論正如開篇，強調間距所安排的、所支撐的張力，並且強調間距於張力之中支撐著各方——但是永不完成的，不讓步給任何容易取得的結論或和解——我之所以這麼做，這是因為間距把理性放回工地上 (*il remet la raison en chantier*)⁴²，但並不因此取消理性的資格；也因為間距呼喚我們的自由而在思想裏重建選擇 (*du choix*)⁴³。

⁴² 「把理性放回工地上」是直譯，表示間距促使理性重新去營造、去探索；原文的「工地」意象很重要，很能表達作者的思想研究作風，譯者因此採取直譯方式。

⁴³ 間距因其所打開的空間容許我們在思辯過程當中自由地選擇，每一個人因此為他自己的思考立場負責。

